

## الفلسفةُ العربيَّةُ في مائة عام إشكاليَّات، ومناهج، ومعوَّقات، وآفاق

\* أبو يعرب المرزوقي

### مُقدِّمة

في نهاية الربع الأول من القرن الخامس عشر من تاريخنا العربي الإسلامي، وبعد قرنين كاملين من محاولات النهوض يحق لنا أن نسعى إلى تقويم ما تحقّق في مجال النهضة الفكرية عامة والفكرية الفلسفية خاصة، وما تحقّق من نتائج وما تحدّد من اتجاهات في مجالات القيم بأصنافها (الدوقية، والخلقية، والمعرفية، والتشريعية، والوجودية) إحياءً للزمان التاريخي ببعدي ماضيه (الحدث المتقدم والمعنى اللاحق) وبيعهدي مستقبله (المعنى المتقدم والحدث اللاحق) كما تتعين جميعاً في بؤرته الحية أعني في الحاضر الذي هو دائماً قلب التاريخ النابض.<sup>١</sup>

ويمكن وصف مميزات الوجه السليبي من هذه النهضة في المجال الفكري بدايةً وغايةً بالإشارة إلى أحداث جدل عام ذي دلالة تكررت مرتين فدامت كلتاهما ربع قرن ودارت كلها حول ابن رشد ومنزلة الفلسفة العربية في الحضارة العربية خاصة والحضارة

\* دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة تونس، ١٩٩٣، أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية، جامعة تونس الأولى. ويعمل الآن أستاذاً بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، قسم أصول الدين ومقارنة الأديان.

<sup>١</sup> انظر كتابنا وحدة الفكرين الديني والفلسفي (دمشق: دار الفكر، حزيران ٢٠٠١).

الإنسانية عامة. فأما حدث الجدل الأول ونعده بداية للظرف المحدد للخصائص السلبية من فكر النهضة الفلسفي فهو الحدث الذي بدأ بمحاضرة رنان حول دور الإسلام والعنصر العربي في الحضارة العربية الإسلامية من خلال منزلة الفلسفة فيها<sup>٢</sup> واكمل بمقالات فرح أنطون وردود الشيخ محمد عبده عليها حول العلمانية والرشدية.<sup>٣</sup>

وأما حدث الجدل الأخير الذي نعده غاية للظرف الذي أعاد الخصائص نفسها، فهو الحدث الذي بدأ بمحاضرة أرنست بلوخ حول الدور المادي الثوري والتنويري الذي أدته الفلسفة العربية ممثلة لليसार الأرسطي<sup>٤</sup> وما انبنى عليها من قراءات ماركسية عربية لتاريخ الفكر العربي وخاصة الرشدي منه منتهياً بالجدل بين الكثير من المتكلمين باسم المدارس الفلسفية الغربية المزعومة معاصرة وبين المتكلمين باسم التيار الديني.<sup>٥</sup>

وقد توسطت بين حدثي الجدل البداية والغاية هذين ظاهرتان حضاريتان متناظرتان بالتعاكس: \* - أولاهما تمثلت في تصدر النخب المتغربة على النمط العلماني الليبرالي بين الحربين (منذ تسلم النخب الحديثة الحكم من المستعمر)، ثم تسلم النمط العلماني الاشتراكي (منذ حصول ما اعتبر ثورات وطنية بعد الحرب الثانية) القيادة الفكرية

<sup>2</sup> Hubert Gourdon, *Le Débat Renan-Afghani : Querelle ou Rencontre* (Paris: Bulletin du CEDEJ 24, 2<sup>ème</sup> Semestre 1988) pp.21-53.

<sup>٣</sup> انظر الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده تحقيق محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط. ٢. بيروت (د.ت.).

<sup>٤</sup> انظر مقالة أرنست بلوخ حول دور ما أطلق عليه اسم اليسار الأرسطي قياساً على اليسار الميجلي وهي محاضرة ألفت في ألفية ابن سينا في الخمسينات (١٩٥٢) بعنوان ابن سينا واليسار الأرسطي (معتبراً فيها الفلسفة المسيحية اللاتينية الوسيطة بيمين الأرسطية) حيث صارت نصاً مقدساً لدى كل القراءات الماركسية العربية للفكر العربي الإسلامي. ويوجد نصها ملحقاً بعنوان: Avicenna und die aristotelische Linke في الجزء السابع من أعماله الكاملة: Ernst, Bloch, *Das Materialismus Problem, seine Geschichte und Substanz*, stw 7, F/M 1972 ص. ٥٤٦-٤٧٩. فكلما الموقعين يعودان على الرغم مما في ذلك من المفارقة إلى مزاعم هيكل بخصوص منزلة الحضارة العربية في فلسفته للتاريخ وبخصوص منزلة الفلسفة العربية في تاريخه للفلسفة كما نبين لاحقاً. فحتى الزعم بأن المميز الحقيقي للفكر العربي الإسلامي هو الفلسفة التي يمثلها الكلام والعلوم التابعة له نجده في هذا التاريخ يستند إلى نظرية أرواح الشعوب التي لم تتجاوزها أجيال الاستشراق والاستشراق المضاد.

<sup>٥</sup> من أمثله الجدل بين البوطي وتيزيني، أو بينه وبين زكريا حول الإسلام والفلسفة عامة أو الإسلام والفلسفة الماركسية بصورة خاصة.



الطبقات الدنيا من المجتمع سَلماً وفي السلوك الأقل فاعلية وتأثيراً في التاريخ. بمقتضى نفي الفعل غير المباشر أعني الفعل المستند إلى النظرية وما يستمد منها من أدوات معقدة في مجالي تقنيات الفعل الآلية والرمزية.<sup>٧</sup>

وإذ نعدُّ هذه الأحداث ممثلة للوجه السلبي من نهضة الفكر العربي الإسلامي لا يعني أننا ننفي أهمية ما نتج عنها من معارك، بل نحن نعدُّها ذات دلالة فلسفية على الأقل من حيث هي علامة بينه على عدم شروع الفريقين شروعاً فعلياً في التفلسف المستقل الذي تخلص من القول العقدي العاجز في مجالي التنظير العلمي المؤثر، والإبداع الرمزي المحرك. فكلاهما يتميز بالفهم الإيديولوجي الخالص كما هو بين من نشأته عند بادئي جدل البداية (رنان وأنطون) ورد الفعل الذي من جنسه عند الراديين عليهما (مثل عبده)، ومن اكتماله عند بادئي جدل الغاية (بلوخ وتيزيني)، ورد الفعل الذي من جنسه عند الراديين عليهما (مثل البوطي). وقد اجتمعت كل هذه السمات التي برزت في جدل البداية و في جدل الغاية على أفسد صورها كما يمثلها شكل هذه السليبات شكلها النهائي أعني الجدل الذي دار في نهاية القرن العشرين بين ممثل أدنى أشكال الوضعية النظرية (الجابري) وممثل أدنى أشكال الوضعية العملية (طراييشي) حول ما يزعم وصفا ابستمولوجيا لتاريخ الفكر العربي الإسلامي.<sup>٨</sup>

فهذا الشكل النهائي الذي انتهى إليه الفكر الفلسفي بعودته على البدء الريناني (وإن كان من مدخل قد يبدو مختلفاً على الرغم من استناده إلى التفسير نفسه ما دام

٧ تقنيات الفعل غير المباشر وتكون من تقنيات رمزية وآلية مستندة إلى التنظير العلمي. والمميز الأساسي للعصر الحديث ليس وجودها إذ لا يخلو عمران منها بل طغيانها عامة وطغيان توجه صنيفها الرمزي والآلي إلى التطابق كما بينا في كتابنا: الإستمولوجيا البديل (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦م). وقمة هذا التطابق هو الإعلامية التي هي تطابق بين أسمى التقنيات الرمزية أو المنطق وأسمى التقنيات الآلية أو الحركة في المكان المخطط بحوامل الضوء وبسرعته. أما الفعل المباشر الذي يكاد يستغني عن التقنيات الرمزية والآلية المعقدة فهو سر ضعف الحضارات المتقدمة على العصر الحديث عامة. والحضارة الإسلامية خاصة بمقتضى بدائية الفكر المباشر عند نخبها.

٨ الجدل بين الجابري وطراييشي حول البرهانية المغربية والعرفانية المشرقية المزعومتين لا يحتاج إلى التذكير به لكونه كان صحفياً بالأساس ودالاً على ما تردى إليه الفكر العربي الذي يزعم له أصحابه صفات القول الفلسفي وهو لا يتعدى المناقشة الضعيفة للرسائل التي مستواها دون المتوسط.

ثالث الجابري المزعوم أبستمولوجيا وخاموسه<sup>٩</sup> المزعوم خلقياً يعودان إلى نظرية عرقية تنبئ عليها نظرية أرواح الشعوب التي يقول بها رنان ( عودة منحطة حول أدنى درجات الأمانة الأكاديمية لشروط البحث العلمي في تاريخ الفلسفة فضلاً عن الغياب المطلق لروح الفكر الفلسفي يجعلنا نرى أن السؤال الثابت للنهضة الفكرية الفلسفية العربية والإسلامية الحالية ما يزال سؤالاً حول "عدم" الفكر الفلسفي في حضارتنا.

ولما كان كل تفسير خاطئ حائلاً دون السؤال المناسب والعلاج المطلوب، فإن مسألة الفلسفة العربية الإسلامية وجوداً وتطوراً وأسباب انحطاط وشروط انبعث بقيت دون تحليل أو تعليل مما حال دون كل انبعث حقيقي. وبدلاً من الشروع الفعلي في البحث الفلسفي المصاحب لفعاليات العقل الإنساني الملازمة لما يحدث فعلاً في مجالات القيم التي أشرنا إليها بات هم الفكر العربي السعي إلى تحقيق الشروط

٩ فظنية ثالث البیان والعرفان والبرهان لا تفهم إلا إذا ذهب بها صاحبها إلى غاية فكره فقال بأسس تفسير رنان العنصرية (حيث يظن للشروط الجغرافية والعرقية الدور الفعال في تحديد خصائص الأمم أو أرواحها بلغة هيكل التي تعود إليها مبتذلات رنان ومن تبعه من المفكرين العرب بوعي أو بغير وعي منهم)؛ ويزداد هذا التفسير تأكيداً لا يقبل التأويل بالأسس العنصرية العائدة إلى نظرية أرواح الشعور في كتاب الجابري الأخير الذي وسمه بعنوان: **العقل الأخلاقي العربي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط. أولى د.ت) جزءاً رابعاً من مشروع لا صلة لاسمه بمسماه إلا إذا كان لمفهوم النقد دلالة أخرى غير التي له في الفكر الفلسفي الحديث من كمنظ فناناً (نقد العقل العربي) نظرية الخامس القيمي الذي يرجع إليه أخلاق المسلمين، فهذه القيم التي يرجع إليها سلم القيم المؤلف منها تعرف بنسبتها إلى أحد الشعوب التي كانت حضارتها روافد الحضارة العربية الإسلامية (حيث لا تكون هذه الحضارة إلا مجرد مصب عدم الوحدة لموايرث الحضارات المتقدمة عليها): الموروث الفارسي (الطاعة)، والموروث اليوناني (السعادة)، والموروث الهندي (التصوف)، والموروث العربي (المروءة)، والجملة الإسلامية غير الحاصلة بعد (من أجل أخلاق إسلامية). ولست أدري ما الذي جعله يهمل ذكر الموارير الأخرى كالتركي (العناد)، والزنجي (المرح)، والصقلي (الصلابة)، والبوشناقي (اللطافة) والحبشي (السماحة) وسيطاً، ثم الفرنسي (المشاكسة)، والإنجليزي (برودة الدم)، والألماني (الخلفية)، والروسي (الصر)، والأمريكي (العجرفة) حديثاً... من الأساطير حول مميزات الشعوب العامة: فكل هذه الموارير تدخلت في تصوير ما عليه الأخلاق بهذا المعنى عند المسلمين والعرب. وذلك هو عينه مفهوم أرواح الشعوب التي هي أساس التفسير العنصري الذي سيصبح صريحاً عند رنان وغيره من مفكري الدرجة الثانية الذي حصل التأثير بتوسطهم، ومثله كل المستشرقين أو من قام مقامهم حتى وإن لم يكن منهم بالمعنى الدقيق للكلمة (مثل لالاند الذي بالغ الجابري في أهمية تمييزه بين العقل العاقل والعقل المعقول الذي تحول إلى مفتاح سحري).

الزائفة التي حددها رنان وأنطون وبلوخ وجولدتسيهر وماسينيون الخ... وكررها  
محموجة فرح أنطون وطه حسين وتيزيني ومروة والجابري وغيرهم كثير... بدل أن  
ينشغلوا بالشروع الفعلي في تكوين الشروط الحقيقية التي يقتضيها فعل التفلسف  
بوصفه الوعي الحي الملازم لفعاليات العقل، بصرف النظر عن تصورهما العقدي الذي  
فرضه الفكر الاستشراقي وما ولده الاستعمار من عقد نقص جعلت نخبنا لا تقيم  
حضارتنا إلا في ضوء ما يجعلها مماثلة لما يتصورونه مثلاً أعلى في حضارته.

ذلك هو هدف هذه المحاولة: كيف يمكن أن نؤرخ للفكر عامة وللفكر الفلسفي  
خاصة في المائة سنة الأخيرة من تاريخنا تاريخاً يخلصه مما فرض عليه من قضايا زائفة  
حالت دون ممارسة فعالياته كما تقتضيها طبيعة هذه الفعاليات عندما تقوم بعملها  
بحرية واستقلال فتمكنها من تحديد مقومات المشروع الفاعل تأسيساً لاستئناف الفعل  
التاريخي المستقل ومتحد التاريخ ماضياً ببعديه: الحداثي المتقدم والمعنوي المتأخر،  
ومستقبلاً ببعديه: المعنوي المتقدم والحداثي المتأخر، وحاضراً جامعاً بين الأبعاد الأربعة  
في مجالي الحدث التاريخي ومصاحبه الخيالي من الإبداع الرمزي ؟

يقتضي الجواب أن نعالج مسألة جوهرية لهذا التاريخ أعني مسألة جبر الكسر المحقق  
لوحدة الفكر العربي الإسلامي جبراً يصل ما تقدم على عصر الانحطاط بما تلاه وصلاً  
حياً فيجعل ما يحدث في فكر النهضة الثانية وواقعها الفعلي والرمزي (خلال القرنين  
الأخيرين) نابعاً كما هو فعلاً في أعماقه (وبخلاف ما يبدو على السطح) مما تحدث في فكر  
النهضة الأولى وواقعها الفعلي والرمزي (القرن الثمانية الأولى من تاريخنا الإسلامي:  
من نزول القرآن إلى موت آخر كبار فلاسفتنا أعني ابن خلدون) مما يجعل هذا التاريخ  
مؤلفاً من ضربين من العلاج يتوسطهما ما يصل بينهما: من منطلق التأريخ للظاهرة  
تاريخاً وتحقيقاً لها مع جسر يصل بينهما.

لكن البحث سيقصر على تناول المسألة الأولى والجسر الواصل بينها وبين المسألة  
الثانية دون دراستها لكونها تتعلق بتاريخ المؤسسات لا بتاريخ الفكر.

المقالة الأولى، م مهدات للأمور التي تمكن من إدراك منطق تاريخ الفلسفة العربية

المقالة الثانية: المصالحة النظرية والعملية بين التيارين

المقالة الأولى: مهدات للأمور التي تمكن من إدراك منطق تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية

حال الاستشراق الإيديولوجي الذي من جنس استشراق رنان العنصري علناً وماسينيون العنصري بدهاء<sup>١٠</sup> أو التوظيف الإيديولوجي لما توصل إليه بعض المستشرقين من حقائق علمية دون معرفة بتاريخ الفكر العربي الإسلامي معرفة صحيحة تنفي أن يكون خارج السنن البشرية التي تنطبق على غيره في الحضارات ذات الأفق المثل<sup>١١</sup>.

فهذا الاستشراق وتوظيفه الإيديولوجي ينقسم إلى مدرستين أولاهما أقل سلبية من أخراهما:

١٠ مثال ذلك كتابه حول آلام الحلاج: فعبارة شهيد الإسلام في العنوان الفرعي ليس المقصود بها نسبة الشهادة من أجل الإسلام إلى الحلاج بل المقصود هو أن الحلاج كان ضحية التعصب الإسلامي، فضلاً عن تركيزه على التصوف المتطرف والفرق المغالية ليس بهدف العلم فحسب خاصة إذا ربطنا ذلك بأنشطته الاستعمارية والعسكرية وما تحقق على يديه في الشام الحالي حيث صار لبعض هذه الفرق الدور المعلوم. انظر للمزيد الورقة التي قدمناها حول ماسينيون في ندوة كلية الآداب والمركز الثقافي الفرنسي بالقاهرة ربيع ١٩٩٩.

١١ تنقسم الحضارات ذات التوجه الكوني إلى نوعين قديمين فشلاً لكونهما يستندان إلى ازدواجية بين عالمين متساويين حكم تطورهما انقلاب العلاقة بينهما بأن صار السالب موجباً والموجب سالباً في الفلسفة المعبرة عن نظيرهما السالب كما تعين في فلسفة قلب القيم عند نيتشه (السماء والأرض في الوجود العيني والعقل والحس في الوجود الذهني): النوع الأول وفرعه الأول يستند إلى دين طبيعي يبينها على الطبيعة السماوية بما هي سالبة للطبيعة الدنيوية المعتبرة خداعاً (الفلسفة الأفلاطونية)، وفرعه الثاني الكونية المستندة إلى دين منزل يبينها على المدينة السماوية بما هي سالبة للمدينة الدنيوية المعتبرة خداعاً (الدين المسيحي)، والنوع الثاني يبينها على نفي الفرعين الأولين بقلب العلاقة بين السماء والأرض وإن في ترتيب معكوس. وله كذلك فرعان: اليهودية قبل المسيحية والأرسطية بعد الأفلاطونية بمقتضى تقدم اليهودية على الأفلاطونية وتقدم الأرسطية على المسيحية. وقد اتحدت الكونيتان وسلباهما في تأليف جمع سلوهما كلها هو الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية التي عادت فتكررت صياغة فلسفية للإصلاح الديني. وليس هذا الإصلاح إلا نسخة سالبة من الإسلام الذي سعى إلى تحرير العقل الإنساني من الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية. والإصلاح الإسلامي الذي حاربه الإصلاح التوراتي الإنجيلي الأفلاطوني الأرسطي هو الكونية السوية التي ما تزال في صراع مع ثمرة الفروع الأربعة التي ذكرنا، لكونه يمثل محاولة التحرر من النوعين الفاشلين اللذين جمعاً بين الخداعين بنفي السماء من الواقع الرمزي المخيالي والأرض من الواقع التاريخي الفعلي وعكسهما (العولمة حيث يكون كل شيء خداعاً في خداع: مجرد قمار دائم) وذلك بالسعي إلى التوحيد بينهما بالإيجاب من خلال التأليف السليم بين السماء والأرض. فالدين المنزل الخاتم ليس إلا التذكير بالدين الطبيعي الذي حرفته المسيحية والأفلاطونية بجعلهما الأرض خداعاً وكذبة جسدية، وحرفته اليهودية والأرسطية بجعلهما السماء خداعاً وكذبة عقلية، وهذا الحل السليم هو حل الكونية الإسلامية.

إحداهما لا تهتم بالفكر العربي لذاته بل همها أن تستخلص منه ما تبحث عنه من بقايا الفكر اليوناني والمسيحي واليهودي المتقدمة زمناً على الإسلام، أو النصوص التي فقدت أصولها وبقيت ترجماتها العربية. ولعل أفضل الأمثلة الإيجابية لذلك ما يتعلق بتاريخ الرياضيات اليونانية، وأفضلها سلبية هو الإسهام في الحضارة العربية المنسوب بهتناً إلى اليهود، حتى وصل الزعم ببعضهم إلى نسبة أهم ما في الشعر الجاهلي إلى تأثير يهود الجزيرة العربية.

والثانية تهتم بهذا الفكر اهتماماً يسعى إلى أن ينفي عنه كل طرافة بإرجاع كل أمر ذي دلالة فيه إلى أصول يونانية، أو مسيحية أو إيرانية أو يهودية متقدمة على الإسلام أو معاصرة له بحيث لا يبقى للعرب إلا دور الوساطة بين الغربيين اليوناني والمسيحي المتقدم على الإسلام واللاتيني المسيحي المتأخر عنه. وحتى هذا الدور منفي، إذ - كما يزعم فرح أنطون - إن هذه الوساطة يرجع حداثها الأول إلى السريان، وحداثها الثاني إلى اليهود، وبذلك يبقى العربي صفر اليدين لكون الإسلام والعنصر العربي بذاتهما ليس فيهما إلا الغباء والتعصب بحسب ما يزعم رنان في محاضراته الشهيرة التي أشرنا إليها في المقدمة، وكذلك في كتابه حول الرشدية اللاتينية.

لكن هاتين المدرستين اللتين سيطرتا على فكر الاستشراق واللتين يمكن إرجاع سطحية ما تتضمنانه من مزاعم إلى فكرة ساذجة مستمدة من فلسفة تاريخ الفلسفة الهيكلية<sup>١٢</sup> لا تقتصر على الخط من شأن الفلسفة العربية وحدها (حتى وإن كان ذلك هو الدافع الدفين لهذا الموقف) بل هي تخط من شأن العصر الوسيط كله عريبه ولاتينيه لكونها تستند إلى الخطئة الرئيسة التي كتبت بها هذه الفلسفة التي تزعم أن الفلسفة ليس لتاريخها إلا عصران معتبران هما العصر اليوناني والعصر الجرمانى وكل ما عدا ذلك مجرد مرحلة انتقالية لم تغير

١٢ انظر: هيكل محاضرات في تاريخ الفلسفة حيث يقول في الفصل الخاص بالفلسفة العربية مبيناً هذا الموقف من دور الفلسفة العربية ونسبة الخصوصية للكلام الذي أخذت منه المدارس التي تدعي الدفاع عن الفلسفة الإسلامية الموقف العنصري نفسه من حيث لا يعلم أصحابها: "نستطيع القول بخصوص العرب: إن فلسفتهم لا تمثل درجة خصوصية من درجات تخلق الفلسفة. إنهم لم يطوروا مبدأ الفلسفة إلى أبعد مما كان عليه قبلهم ... وفي الفلسفة الخالصة الخاصة بمن يلقب بالمتكلمين يعبر الفكر الخاص بالروح الشرقية عن تحلله إلى كل نتائجه من حيث هي تحلل لكل ترابط ولكل علاقة... فعندهم نجد مبدأ (الروح) الشرقية في أكثر وجوها ذاتية لها..."



شيثاً يذكر في الفكرة الفلسفية لكون هذه الوساطة فاقدة للوحدة المقومة فقداً علته عدم التطابق والتناسق بين المضمون والشكل.<sup>١٣</sup>

لكن هذه التصورات التبسيطية لم تصمد أمام ضرورة إعادة النظر في التاريخ الفعلي لفعاليات العقل الإنساني فأمكن للفكر العلمي أن يعيد الاعتبار للحقيقة التاريخية وذلك أولاً من خلال تجاوز الحضارة العربية لعقد النقص التي تجعلها تؤرخ لفكرها بحسب ما له دلالة عند غيرها وليس بحسب ما يكون كذلك. بمقتضى معايير ذاتية<sup>١٤</sup> وثانياً من خلال إنصاف الغربيين أنفسهم لفكر القرون الوسطى عامة حتى ولو أدى ذلك إلى الاعتراف بفضيل الفكر العربي الإسلامي الذي لم يعد بالوسع نكرانه مهما بلغ التعصب عليه من الدرجات.<sup>١٥</sup>

١٣ انظر: هيجل نفسه، الجزء الأول ص ١٣١ إذ يقول "وهكذا فإنه لدينا في الجملة فلسفتان: اليونانية والجرمانية. وعلينا أن نميز في حقبة الفلسفة الثانية العصر الذي برزت الفلسفة فيه فلسفة بحق والعصر الذي كانت فيه مجرد تكوين وإعداد للعصر الحديث. فالفلسفة الجرمانية لا يمكن أن نعلّمها قد بدأت إلا عندما ظهرت بوصفها فلسفة في شكلها الحقيقي. وبين الحقبة الأولى والعصر الحديث نجد بوصفها حقبة وسطى مخاض الفلسفة الحديثة، ذاك المخاض الذي تمثل من جهة أولى في شكل ذات جوهريّة لم تصل إلى صورتها الحقيقية ومن جهة ثانية مخاض ذلك الفكر الذي تكون صورة خالصة لحقيقة مفروضة إلى أن أدرك ذاته من جديد بوصفها أساس الحقيقة ومنبعها. ومن ثم فتاريخ الفلسفة ينقسم إلى ثلاث حقب: حقبة الفلسفة اليونانية وحقبة العصر الوسيط وحقبة فلسفة العصر الحديث. وأولى هذه الحقب تتحدد بالفكر وثانيتهما تتحدد بتبشّطها إلى جوهر وتأمّل صوري. وأما الثالثة فأساسها هو المفهوم".

١٤ لا يمكن للفكر العربي أن يتخلى عن العقد من دون التخلص من أصلها: عدم فهم الثورة الإسلامية على حقيقتها. فجل المفكرين المسلمين الحاليين يتصورون الإسلام منتسباً إلى شجرة الأديان التوراتية. بل إن أغلبهم هم الأول والأخير قبول المسيحيين واليهود مثل هذه النسبة. لكني بينت أن الإسلام يتمثل جوهره سلباً في القطيعة الجذرية مع هذه الشجرة: وذلك هو مفهوم التحريف الذي يبنى عليه قطعه معهم. فهو يقطع مع الربا الروحي الذي آلت إليه المسيحية والربا المادي الذي آلت إليه اليهودية. ويتمثل جوهره إيجاباً في ختم الأديان المنزلة بعد أن بين أنها من دون التحريف تعود إلى الدين الطبيعي أو الفطرة التي هي الإسلام المصدق لكل الأديان إذا كانت فعلاً طبيعية والمهيمن عليها كلي يجعلها كذلك.

١٥ إنصاف القرون الوسطى عمل أسهم فيه الكثير من أمثال: جليسون، وجوليفي، وده كنديك، ولعل آخر

ولم يكن الاستشراق العقبة الوحيدة التي حالت دون دراسة الفكر العربي دراسة علمية. ذلك أن الردود العربية علي الاستشراق كانت استشراقاً مضاداً متصفاً بنفس الصفات. ففيه نجد استشراقاً مضاداً مناظراً للمدرستين الأولى والثانية وأولاهما أقل سلبية من الثانية كذلك: إنه الفكر العربي الذي لا يهتم بالفكر الغربي لذاته، بل يبحث فيه عن بقايا الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط اللاتيني المسيحي أو الذي يسعى إلى أن ينسب كل منجزات العصر الوسيط والحديث عند اللاتين إلى الفكر العربي الإسلامي. لذلك فتسمية مثل هذا الفكر ب"الاستغراب" ليست مجرد قياس في التسمية.

وقد صاحب هذا التاريخ المستند إلى مدرستي الاستشراق ومدرستي الاستشراق المضاد وتجاوزهما بنوعين من البحث عن الحقيقة كما أسلفنا ضربان من الدراسات التقليدية التي تعتمد مناهج كتب الملل والنحل التي عرفها تاريخ الفكر في الحضارة القديمة والوسيلة والدراسات النسقية الزائفة التي تعتمد قراءة عقدية للتاريخ إما بتأويل مادي وماركسي أو بتأويل وضعي كلاسيكي أو محدث.

فأما النوع الأول المعتمد على منهجية الملل والنحل الموروثة عن منهجية وصف الآراء Doxographie التي سيطرت في التاريخ القديم المتأخر وصارت غالبية على طريقة التاريخ الفكري في المدارس الكلامية والفلسفية الوسيطة، فإنها قد ركزت على المدارس الكلامية بمعناها التقليدية (كالاعتزال والأشعرية...) أو على أعلامها (كواصل والجبائين...) وذلك إما بإطلاق أو ضمن علاج قضايا الفكر العربي الإسلامي التقليدية ككل بحسب ما جرت عليه العادة في مصنفات الملل والنحل أو منفصلة مسألة مسألة كما يتبين من جُلّ الرسائل الجامعية في الجامعات التقليدية.

وأما النوع الثاني فهو نوع جديد من منهجية الملل والنحل المستعمل استعمالاً نسقياً: إنه منهج ساد عبر التاريخ الحديث والمعاصر في أوروبا وتبناه المفكرون العرب من المدارس الاستشراقية عامة<sup>١٦</sup> أو من المدرستين الوضعية والماركسية خاصة<sup>١٧</sup>. ويتمثل هذا المنهج في عرض تاريخ الفكر الفلسفي من منظور ملة أو

١٦ قاريخ بدوي للفلسفة العربية ( مثله مثل تاريخ محمد إقبال لما يسميه بالفلسفة الإيرانية ) يقول بنظرية أرواح الشعوب.

١٧ فعلاج بعض مسائل تاريخ الفلسفة العربية كما يتصوره زكي نجيب محمود والجايري (وضعياً) وتاريخ الفلسفة العربية ككل كما يتصوره الطيب تيزيني وحسين مروة (ماركسياً) ينتسبان إلى هذه المدارس حتى وإن كان ذلك بصورة تخلو من الصرامة المنهجية.

نحلة تعدّ نظرياتها وآراؤها ممثلة للحقيقة ويعدّ ما عداها من الملل والنحل مادة للتقويم في ضوءها.<sup>١٨</sup>

والغريب أن هؤلاء المؤرخين العرب المتأخرين لم ينتبهوا إلى أن أول من خرج على طريقة أهل الملل والنحل في تاريخ علم الكلام والفلسفة هو أول فيلسوف حاول وضع قواعد كتابة التاريخ عامة وتاريخ الفكر خاصة كتابة علمية لا تلتزم بمضمون معين لاقتصار تاريخ العلم على معايير شكلية خالصة تكون ذاتية للعلم المؤرخ له: عبد الرحمن بن خلدون. فقد اعتمد على معايير شكلية وذاتية أرّخ بها لعلم الكلام فحدد القطاعات ذات الدلالة التاريخية في تطوره نحو الاتحاد مع الفكر الفلسفي.

وأول هذه المعايير الذاتية معيار شكلي يخص علاقة المنهج بالموضوع. فهو يقسم تاريخ علم الكلام المتقدم عليه إلى مرحلتين أساسيتين بحسب هذا المعيار: ما قبل القول بالتعكس بين الدليل والمطلوب ويسميه علم كلام القدامى وما بعد القول به ويسميه علم كلام المحدثين.<sup>١٩</sup>

والمعلوم أن أول القائلين بالتعاكس بين الدليل والمدلول قولاً صريحاً هو القاضي الباقلاني في أول عرض نسقي للكلام الأشعري حيث يعدُّ نظام الأدلة على العقائد جزءاً لا يتجزأ من العقيدة نفسها. ومعنى ذلك أن المؤمن لا يكفي أن يؤمن بالعقيدة بل عليه كذلك أن يؤمن بأدلتها للتعاكس بين المدلول (العقيدة) والدليل (الحجج المستعملة لإثباتها). ولما كان ابن خلدون يعتبر ذلك مميزاً لكلام القدامى كلهم فإن معنى ذلك هو أن هذا القول كان ضمناً عند المتقدمين على الباقلاني.

والمعلوم كذلك أن أول القائلين صراحة بنفي مبدأ التعاكس بين الدليل والمطلوب هو الغزالي في أول صياغة صريحة لعلم الكلام تعتمد على منهج منطقي أرسطي حتى وإن أبقى على الكثير من مضمون أدلة الباقلاني. فصارت العقيدة منفصلة عن الحجج التي تستعمل لإثباتها: يمكن للمؤمن أن يستبدل دليلاً أفضل بالدليل الذي اعتمده إلى

١٨ ولعل أفضل ممثل لهذا التصور هو التاريخ الميخيلي للفلسفة. لكن المثال يبقى ما قدمه أرسطو في مقالة الألف الكبرى من المتافيزيقا حيث يتمثل التاريخ دائما في عملية ترجعية تقوم ماضي المدارس الفكرية من منطق النتائج التي توصلت إليها فلسفة الفيلسوف المؤرخ نتائجها التي تصبح معياراً لتقوم الفلسفات السابقة بما هي متجهة بما فيها من صواب إلى فلسفته.

١٩ ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧، ط ٣) الباب السادس الفصل العاشر: علم الكلام ص ٨٢١-٨٣٨ وخاصة ص. ٨٣٤-٨٣٦ حيث يحدد ابن خلدون جل المعايير الشكلية التي أُرِخَ بها للكلام ونخلها في هذا الفصل.

حين اكتشاف هذا الدليل الجديد. وبذلك أمكن للفكر الفصل بين المضمون العقدي والجهاز المنهجي المستعمل لإثباته. وبين أن هذا الفصل قد يسر الأخذ ببعض مسائل الفكر الفلسفي على الأقل. بما هو معين للعلوم الفلسفية الأدوات التي كان استعمالها عند المتكلمين والفقهاء شبه محرم. ولا يمكن لأحد أن ينكر أن المنطق الأرسطي أصبح منذئذ الأداة المفضلة لعلوم الأصول: أصول الفقه<sup>٢٠</sup> وأصول الدين<sup>٢١</sup>.

أما المعيار الثاني فقد كان ثمرة المعيار الأول، وكانت القطيعة التي أدى إليها معاصرة للقطيعة التي أدى إليها المعيار الأول. فثمرة نفي المعيار الأول هي تبني المنطق الأرسطي. وثمررة الثمرة هي التوحيد السليبي بين الفلسفة والكلام؛ توحيدهما السليبي الذي نتج عن مهمة الرد على الفلسفة. ذلك أن الغزالي اشترط فيمن يرد على الفلاسفة أن يكون عالماً بآرائهم علمهم بها أو أكثر. فكان هذا الشرط منطلق الخطر الذي أدى بالتدرج إلى خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة مما أحوج المتكلم ضرورة إلى محاولة الفصل بين الفلسفة والكلام الذين صاروا مشتركين بالمنهج ومن ثم محتاجين للتمييز بالمضمون والقصد خاصة. وبين أن هذه المهمة قد بدأت بدايتها الفعلية مع الغزالي كذلك وظلت سارية إلى الرازي لكون الفصل بين مسائل الفلسفة ومسائل الكلام أصبح بعده معدوماً حسب ابن خلدون.

٢٠ فالمستصفي من أصول الفقه الذي ألفه الغزالي يمثل النموذج الحقيقي لهذا النهج الجديد في استعمال المنطق مدخلاً وأداة لعلم أصول الفقه. وما كان ذلك قابلاً لأن يكون ممكناً لو لم يقع الفصل بين الدليل والمدلول: فالمنطق صار يعتبر علماً أداتياً خالصاً لا دخل له في المضمون. ولم يقع الانتباه لخطأ هذا الظن إلا بعد النقد التيمي الذي بين أن جوهر انطباقية المنطق على الموجود لا يوجد في الآلة المنطقية بل في أسسها الميتافيزيقية (حيث نجد ما يمكن أن يعد بعد المنطق الترانسندنتالي بالمعنى الكنتي) بحيث إن استعماله في أصول الفقه يقتضي القبول بهذه الأسس أعني التمييز بين المقوم وغير المقوم من الصفات، وبين الذاتي والعرضي، وبين العرضي العام والعرضي الذاتي... من التمييزات الميتافيزيقية التي تمكن من المطابقة بين الصورة والمادة المنطقيتين. ويكفي لفهم ذلك دراسة التوازي التام الموجود بين التحليلات الأواخر بمقالاتها (البرهان والحد) وميتافيزيقا مبادئ العقل والوجود ونظرية الجوهر والملاهيبة.

٢١ فعلى الرغم من بقاء الاقتصاد في الاعتقاد الذي ألفه الغزالي قريباً من حيث مضمون الأدلة من كلام الباقلاني لم يبق الكلام مستنداً إلى التعاكس بين الدليل والمدلول، ومن ثم فإنَّ الحُجَّج التي يستعملها الغزالي قد قربت بين كلام الفكر الديني وكلام الفكر الفلسفي وأعدت لما سيصبح السمة الغالبة على الفكرين: التمازج بين الفينين.



العربي مؤلفا من لحظتين كل منهما تتضمن ثمانية قرون إذا اعتبرنا القرن الأول مشتركا بين اللحظتين (حدثا فعليا بالنسبة إلى اللحظة الأولى وحدثا معنويا بالنسبة إلى اللحظة الثانية) واعتبرنا الكلام "مابعد" العلوم العربية وشرط إمكان حوار علوم الشريعة مع علوم الطبيعة ذات "المابعد" الفلسفي الذي بدأ تعريبه في اللحظة نفسها التي نشأ فيها الكلام: ثمانية قرون في النهضة الأولى منها أربعة هي قرون إيجاد العلوم النقلية، والعلوم العقلية، والشروع الفعلي في الجدل الفلسفي بينهما؛ وثمانية في النهضة الثانية منها أربعة هي قرون إعدام العلوم النقلية والعلوم العقلية والشروع الفعلي في الجدل الفلسفي حول هذا العدم مع تناظر عكسي ثان بينهما تحدده في إبانة.

ويوازي هذه المراحل التي تحدد إيقاع توجه الكلام نحو الفلسفة بالتناظر العكسي مراحل تحدد إيقاع توجه الفلسفة نحو الكلام. وإذا كان منطلقنا في استخراج مراحل توجه الكلام نحو الفلسفة تاريخ ابن خلدون للكلام في صلته بالفلسفة صلة يمثلها عمل الغزالي الفكري فإن منطلقنا في استخراج مراحل توجه الفلسفة نحو الكلام سيكون تاريخ ابن تيمية للفلسفة في صلتها بالكلام صلة يمثلها عمل ابن سينا الفكري<sup>٢٤</sup>. فابن خلدون يفسر صيرورة الكلام فلسفيا بأمرين ينسبهما إلى الغزالي: الوصل أو الفصل بين الدليل والمطلوب والرد على الفلسفة. وابن تيمية يفسر صيرورة الفلسفة كلامية بأمرين ينسبهما إلى ابن سينا: الوصل أو الفصل بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الدينية والرد على الكلام. ويشير هذان التفسيران إلى العلمين اللذين حددا أهم منعطف في تاريخنا الفكري عامة والفلسفي خاصة: ابن سينا محقق الوصل بين بعدي الحضارة العربية الإسلامية من الفكر الفلسفي إلى الفكر الديني والغزالي محقق الوصل بين بعديها من الفكر الديني إلى الفكر الفلسفي. لذلك فلا عجب إذا دار الحديث حول الخصومات الفكرية المتعلقة بتفسير الانحطاط والنهضة حول أعمالهما والأعمال التي لها علاقة بها سلباً أو إيجاباً.

### مراحل انبعاث الفكرين في النهضة

يقتضي التاريخ الفكري تأخير تأويل المعاني التي فهم بها التاريخ الفعلي عن تحليل الأحداث التي تعينت فيها المعاني السابقة تعيناً جعل وجودها ينقلب إلى مادة كل تأويل مستقبلي ومعينه الذي لا

٢٤ وقد عاجلنا هذه المسألة علاجاً مستوفياً في رسالتنا: منزلة الكلي في الفلسفة العربية (تونس: الجامعة التونسية، ١٩٩٤).



\* - وعلان موجبان ينتجان عن الفعلين السالين أو ينتجانها أو يتصفان بصفات العلاقتين الفاعلة والمنفعلة حتى وإن بدا بعضها من الجنس الأول وبعضها الآخر من الجنس الثاني: ويتمثل أولهما في إبداع نموذج مثالي من الماضي يمكن أن نطلق عليه اسم العصر الذهبي للتحرر من النموذج الطاغوي الذي يمثل الخضم (في مقومات الوجود الجمعي السوي والخلق الفردي المؤثر)، ويتمثل ثانيهما في استبدال أخلاق المغلوب بأخلاق الغالب ٢٦ التي تنسب نظائرها للماضي الذاتي حتى يبرر أخذها بوصفها بضاعتنا ردت إلينا.

ويجمع بين هذه الأفعال أصلها ومبدأ الفاعلية المقومة لكل منها أعني مبدأ حيوية الأمم القادرة على استئناف الفعل التاريخي: الإيمان بأن لها رسالة كونية، إذ الأمم التي ليس لها رسالة تفقد أمل الاستئناف ولا يمكنها أن تنهض بعد أي كبوة مهما صغرت. الثاني هو منطق الانبعاث المحكوم تفشيته في كل أوصال الأمة بتوالي فعاليتها الحضارية تواليًا يكون خاضعاً لترتيب تكوينها الماضي ولتراتب وظائف الحياة الجماعية وعلائقها لكونها لا يمكن أن تستأنف الفعل إلا من آخر ما بلغت إليه حقاً فعاليتها الحقيقية، أعني: ١ - الوظيفة الوجودية، ٢ - الوظيفة التشريعية، ٣ - الوظيفة المعرفية، ٤ - الوظيفة الخلقية، ٥ - الوظيفة الذوقية.

فأول ما ينبعث من فعاليات الأمم هو الوظيفة الوجودية. بما هي صراع قوى مادية من أجل الوجود الحر (وترمز إليها النهضة الصوفية، وجوهرها الرباط أو الجهاد. بما هو تجاوز القيم الدنيا إلى حد الاستهانة بالموت من أجل الحرية والعقيدة)، مصحوبة بالوظيفة الذوقية. بما هي صراع قوى رمزية من أجل الوعي بالذات (وترمز إليها النهضة الأدبية، وجوهرها الشعر. بما هو تجاوز القيم العادية إلى حد الاستهانة بالموت من أجل الحب والعقيدة).

وثاني ما ينبعث من فعاليات الأمم هو الوظيفة التشريعية. بما هي المشروع الشكلي لتحقيق الانبعاث الأول (وترمز إليها النهضة السياسية وجوهرها إصلاح المؤسسات أو أدوات تنظيم الحياة العامة إلى حد تحقيق مبدأ الرعاية للجميع)، مصحوبة بالوظيفة الخلقية. بما هي المشروع





(ومثاله ما حاولته الخلافة العثمانية وبعض خديوات مصر بدءاً بمحمد علي منذ القرن التاسع عشر). وأما شروط غاياته فهي مهمة النهضة الخلقية وسترركز النهضة على غايي السطح في المجتمع الحديث أعني الإعلام والتربية (الأفغاني وعبد) لعسر البدء بغايي العمق أعني حرية الضمير والمشاركة السياسية والمدنية (ما لم يتحقق إلى الآن في أي بلد من الوطن العربي والأمة الإسلامية).

وليس الأزمة التي تحياها النهضة حالياً إلا أزمة التناقضات بين أداتي السطح وأداتي العمق أولاً، وبين غايي السطح وغايي العمق ثانياً، وبين الأدوات والغايات فرادى ثالثاً، وبينها جماعات رابعاً، وذلك في البلاد العربية والإسلامية كلها، لذلك فقد صار الجيش والإدارة أكبر عائقي الاقتصاد والتعليم (لكونهما يعطلان شروط الفعاليات المنتجة للقيم المادية والمعنوية)، وصار الإعلام والتربية أكبر عائقي حرية الضمير والمشاركة السياسية والمدنية (لكونهما يفسدان شروط تكوين المواطن القادر على الإسهام فيهما) وصارت الأدوات فرادى وجماعات أكبر الحوائل دون الغايات فرادى وجماعات<sup>٢٧</sup>، وذلك هو جوهر الأزمة التي تعاني منها النهضة العربية الإسلامية الحالية وهي كذلك جوهر الشعور بالعدم الفلسفي أو بعدم تحقق شروط البعث الحقيقي أعني بعث الوظيفة المعرفية أو حياة العقل.<sup>٢٨</sup>

وإدراك ذلك هو عين الوجه السليبي من النهضة المعرفية التي تحقق التعاصر بين الفعل والإدراك، بين الذات بما هي فاعلة والذات بما هي مدركة لذاها الفاعلة، ومن ثمَّ بما هي قادرة على تنظيم فعاليتها تنظيماً مدركاً للعلاقة المناسبة بين الغايات والأدوات: وذلك هو التطابق بين الفلسفة بما هي ذروة الوعي الكوني وعلم العمران البشري والاجتماع

٢٧ فالأدوات تحول دون الغايات فرادى وجماعات عندما تحول إلى غايات، وتلك هي علة تجمد المؤسسات وموت الحضارات. ولعل أهم ظاهرة تبين هذا الداء هي تحول الدولة إلى غاية تفسد المجتمع الذي يصبح أداة تنتقلب العلاقة بينهما؛ وهكذا تصبح المجتمعات مجرد مواش لا يحافظ عليها المستبدون بأمرها إلا لاستغلالها.

٢٨ الوظيفة المعرفية وحياة العقل لم تتحقق إلى الآن في المجتمع العربي بلليل عدم وجود علامتها أعني القدرة على الإبداع والتناسب المؤثر بين النظر والمنظور فيه. فكل ما يوجد من حداثة عندنا مستورد. مجتمعاتنا عاجزة عن الإبداع المباشر (التقنيات المادية والرمزية)، وغير المباشر (العلوم الطبيعية والإنسانية). وكل محاولة للتفلسف من دون تحقق هذه الوظيفة لغو.

الإنساني بما هو ذروة تعين هذا الوعي في الفعل الجماعي كما حاول صياغته ابن خلدون جمعاً لوجهي فلسفة التاريخ النظري والعملي. ذلك أن هذا التعاصر بين النظر والعمل في صنع التاريخ يخلص النهضة من الفعلين السالبيين بتخليصها من النموذج الحاصل والمثال الأعلى المتحقق (سواء استمد هذا المثال من الماضي الأهلي أو من الحاضر الأجنبي)، فيفتح لها أفق المثال المطلق الذي تبذعه بالتناسب مع فعليتها الموجبين، وتلك هي الحرية الوجودية التي إذا بلغها فكر أمة من الأمم، فإنه يجعلها أمة لا تقهر ولا تقبل العبودية لكونها تصبح سيدة بإطلاق أعني لا معبود لها إلا الله.

وحتى نفهم هذا التطابق بين بنية النهوض النظرية وتحقيقها التاريخي الفعلي في النهضة العربية الثانية التي نعيشها الآن لا بُدَّ من فهم المنطق الداخلي الذي جعل النهضة العربية الأولى المتقدمة على ما يسمى بعصر الانحطاط تؤدي ضرورة إلى ما بدأت به النهضة العربية الحالية بعده فيصبح الوصل الحي بين النهضتين وجبر الكسر الحاصل بينهما في عصر الانحطاط أمرين ممكنين. وهما أمران يرمز إليهما سلباً التفسير الخاطئ لانحطاط الفكر العربي الإسلامي بموقف الغزالي النقدي من الميتافيزيقا الأرسطية<sup>٢٩</sup> ونهضة الفكر الغربي التي يتصور البعض صياغتها في ترميم ابن رشد لهذه الميتافيزيقا سر حادثته.<sup>٣٠</sup>

لكن المنطق الداخلي يرجع إلى التطابق المتدرج بين حركتين فكريتين قابلتين للتحديد بوضوح تام: ١ - حركة استيعاب الفكر الديني المتدرج للفكر الفلسفي بحثاً عن التأسيس النظري على مبادئ مستمدة من نظرية الطبائع. ٢ - وحركة استيعاب

٢٩ انظر أرنست بلوخ وحكمه في دور الغزالي الذي صار منذئذ مضغة في أفواه اليسار العربي محاضراته المحال عليها سابقاً ص ٥١٢-٥١٣ " فالغزالي المرتد (من الفلسفة إلى الدين) والمتصوف الذي ثار على ابن سينا والفلسفة في كتابه تهافت الفلاسفة من أجل إحياء الدين كان له إسهام إيديولوجي موضوعي في مثل هذه المطاردات (الفكرية). إذ إن الفلسفة أصبحت شبهة لدى الشعب.

٣٠ وهذا هو موقف كل الرشدين العرب بنوعهم ( المؤمنين والملاحدين ) انظر Averroismus, im Mittelalter and in der Renaissance , herausgegeben von F.Niewöhner und L.Sturelese, Spur Verlag Zürich ١٩٩٤ مقال السيدة Anke von Kugelgen بعنوان « Averristen » im ٢٠. Jahrhundert, Zur Ibn-Rusd-Rezeption in der arabischen Welt ص. ٣٥١-٣٧١.

الفكر الفلسفي المتدرج للفكر الديني بحثاً عن التأسيس العملي على مبادئ مستمدة من نظرية الشرائع. وقد سيطرت الحركة الأولى على الفكر السني عامة والفكر الأشعري<sup>٣١</sup> خاصة. وسيطرت الحركة الثانية على الفكر الشيعي عامة والفكر الصفوي<sup>٣٢</sup> خاصة. لكن تحقيق الوحدة بين الحركتين في سيرهما ذي الاتجاه المتعاكس كان يقتضي تحقيق ثورتين متناظرتين بالتعاكس في الفكر الفلسفي والفكر الديني لكي يصبح كل منهما متميزاً بخصائص الثاني فيغلب عليه قصد الثاني وغايته. فالفكر الفلسفي الذي كاد يكون حكرًا على الشيعة صار بمقتضى هذه الحركة فكراً عملياً (الكلام الشيعي) يغلب عليه البعد الأفلاطوني الصوفي الميتافيزيقي. والفكر الديني الذي كاد يكون حكرًا على السنة صار بمقتضى هذه الحركة فكراً نظرياً (الكلام السني) يغلب عليه البعد الأرسطي الفقهي الميتافيزيقي.

ويقبل هذان المساران المتقابلان والتكاملان التقسيم إلى المراحل الآتية:  
فقرن الإسلام الأربعة الأولى انتهت في غاية الفكر السني التي هي غاية مراحل توجه الكلام (بعد توقف الفكر الاعتزالي الخالص وتفرعه إلى اعتزال متسنن أو أشعرية واعتزال متشيع أو بهشمية) نحو الفكر الفلسفي عامة والفلسفة النظرية خاصة وتبنيه منهجها ومضمونها النظري: المدرسة الأشعرية خاصة التي تكونت بمقتضى الخروج الحنبلي على الاعتزال الرسمي من أجل الفعل الديني في التاريخ الحقيقي، ثم صارت مصدر النقد الحنبلي المحدث لكل فكر ميتافيزيقي صريح أو مقنع في الكلام والتصوف. كما انتهت هذه القرون

٣١ فالأشعري تمكن في بداية القرن الرابع من تأسيس الكلام السني بعد الصدام الحنبلي المعتزلي في الدولة السنية، ومن ثم فقطعته مع أبي علي الجبائي كانت بداية الكلام السني الأكثر تمثيلاً لفكر السنة أو على الأقل لفكر الأغلبية منهم. ومنذئذ أصبح بوسع السنة أن تقترب من الفكر الفلسفي الذي كان شيعياً بالأساس وأن تخلصه من حصره الشيعي في التوظيف العملي فتحاوره بصورة "منهجية" وغير "تلفيقية" لكونها جعلته تساؤلاً معرفياً ووجودياً: سؤال عن الأسس المعرفية والوجودية وخاصة في الحد الظاهري المحدث (التيمية).

٣٢ فأبو هاشم الجبائي تمكن في بداية القرن الرابع من تأسيس الكلام الشيعي بعد الصدام الباطني المعتزلي في الدعوة الشيعية: ومن ثم فقطعته مع أبيه (أبي علي الجبائي) كانت بداية الكلام الشيعي الأكثر تمثيلاً لفكر الشيعة أو على الأقل لفكر الأغلبية منهم. ومنذئذ أصبح بوسع الشيعة أن تقترب من الفكر الديني الذي كان سنياً بالأساس فتخلصه من حصره السني في النظر لتحاوره بصورة منهجية وغير تلفيقية لكونها جعلته تساؤلاً عملياً وتاريخياً: سؤال عن الأسس العملية والتاريخية وخاصة في الحد الباطني المحدث (المطهرية)



فأما المسألة الأولى فقد تمثلت في نظرية جديدة في التحليل وضعها الغزالي في قهفات الفلاسفة، وتختلف عن النظرية التحليلية الفلسفية التقليدية التي ورثتها الفلسفة عن المنطق الأرسطي عامة وعن نظرية البرهان خاصة. فالمعلوم ان التحليل الفلسفي كان يبنى النقلة من صورة التحليل التي حددها أرسطو في التحليلات الأوائل (نسبة ما صدقات الحدود بعضها إلى البعض كما تحددها علاقات التسوير: كل وبعض سلباً وإيجاباً) <sup>٣٣</sup> إلى مادة التحليل البرهاني التي حددها في التحليلات الأواخر (نسبة علاقات المقومات كما يحددها إدراك الماهيات الحدسي وصلات الأعراض الذاتية بها) <sup>٣٤</sup> على ميتافيزيقا الضرورة في النظام الطبيعي أعني على السببية التي تحقق التوازي بين الضرورة المنطقية في العقل (الذهن) والضرورة الوجودية في الطبيعة (العين). وبذلك يميز الفلاسفة القدامى ومن تبع خطاهم بين القول البرهاني وضروب القول الأخرى التي تكون سليمة الصورة المنطقية من دون أن تتوفر فيها شروط هذه الصحة المضمونية (القول الجدلي والخطابي أما السوفسطائي فهو قول شبيه منهما ومن البرهان).

لكن الغزالي أثبت امتناع الجمع بين مقتضيات التأسيس الميتافيزيقي ومتطلبات الفكر الديني والعلمي، فإذا صح هذا الشرط لم يمتنع الفكر الديني الذي يفقد أساس التعالي الوجودي على الضرورة وحده بل وكذلك الفكر العلمي الذي يفقد أساس التعالي المعرفي على الضرورة. لذلك فهو قد أعاد النظر حول نظرية التحليل ببيان استغناؤه عن هذا التأسيس الميتافيزيقي الذي يستمد منه الفلاسفة النقلة من التحليل الصوري إلى التحليل المادي أو من القياس الصوري إلى القياس البرهاني. وأصبح السؤال الفلسفي حول التحليل: كيف يمكن أن نستند إلى فكر تحليلي يستغني عن الضرورة السببية؟ تلك هي الصياغة الغزالية لمسألة التحليل في المعرفة العقلية التي تغني في بناء القول الديني والعلمي اللذين لا يحتاجان لميتافيزيقا الضرورة السببية لأن الأول يستند إلى ما يتجاوزها (الحرية الإلهية للإيجاد التي تلغي الضرورة دون أن تلغي الانتظام الاختياري أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الضرورة الشرطية) والثاني إلى ما يبقى

٣٣ انظر التحليلات الأوائل في الجزء الأول من الترجمة العربية لمنطق أرسطو تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت

- الكويت: وكالة المطبوعات ودار القلم، ط. ١، ١٩٨٠).

٣٤ انظر التحليلات الأواخر في المرجع السابق نفسه الجزء الثاني.



لكن هاتين الثورتين في نظرية التحليل والتأويل سرعان ما تغلب عليهما الوجه الثاني من عمل الغزالي الفكري أعني ما يعتبره متهموه من السنة قد أفسد الفكر الديني بما سكبته من مضمونها ومنهجها في الفكرين الكلامي والصوفي السنيين. فيكون الغزالي بذلك أول من سعى إلى ترميم الفلسفة القديمة بعد نقده لها نقداً كاد يقضى عليها بحسب رأي متهميه من الفلاسفة ترميم الفلسفة ببعديها الميتافيزيقي والميتاتاريخي كما أصبحت عند ممثلي الفكر الفلسفي في القرن السادس (ابن رشد مغرباً والسهورودي مشرقاً) وعند ممثلي الفكر الديني في القرن السابع (الرازي مشرقاً وابن عربي مغرباً).

وهكذا فالبعد الثوري من عمله الفكري الذي قوّض الفلسفة القديمة ببعديها الميتافيزيقي والميتاتاريخي تغلب عليه البعد المحافظ المتمثل في تضمين الفلسفة النظرية والعملية للكلام والتصوف في مؤلفاته المتفلسفة مثل: المشكاة، والإحياء وجل الرسائل التأويلية التي توسم بالمضنون بها على غير أهلها. لذلك فإنه يمكن القول إن الترميم الذي أسس للمدرسة العربية الإسلامية قد بدأ منذ نكوص الغزالي إلى الميتافيزيقا والميتاتاريخ الفلسفيين وتبنيه الحل الصفوي (وعلامته أن أكبر دولة سنية بعقيدة شيعية كانت غزالية: ابن تومرت في المغرب الإسلامي). فهذا الترميم لم ينتظر القرن السادس، بل هو حركة شرع فيها الفكر العربي الإسلامي بعد توحيد ابن سينا والغزالي تياريه: التيار الشيعي الذي جعل الفلسفة والتصوف كلاماً شيعياً يوظف الحقيقة الفلسفية (التي صارت باطن الدين)، والحقيقة الدينية (التي صارت ظاهر الفلسفة) من أجل مشروعه السياسي والتيار السني الذي اقترب منه فلسفياً وصوفياً ولم يبق مقاوماً لهذا الغزو إلا كلامياً في حركة فكره الهامشية أعني الحنبلية المحدثه.

وعلى الرغم من أن هذه المقاومة الكلامية التي بدأ بها القرن الثامن قد أدركت مقتلي الترميم أعني الميتافيزيقا (علية الضرورة السببية التي تمكن من تطبيق التحليل على الطبيعة)، والميتاتاريخ (علية الحرية الخلقية التي تمكن من تطبيق التأويل على الشريعة) وحاولت التصدي لهما فإنها بقيت مجرد مناوشات كلامية وفتاوى فقهية إلى أن صيغت في غايته صياغة فلسفية جديدة تؤسس التجاوز على تأسيس علم جديد يعوض الفكر الفلسفي القديم المستند إلى علوم الطبيعة بفكر فلسفي جديد مستند إلى علوم الإنسان: النقد الخلدوني للفلسفة والكلام والتصوف في تأسيس النمط الجديد من





من استعرب من المسلمين) بعد أن كان الإسلام مجرد ظاهرة سياسية فوقية (إسلام الرؤساء والقادة) وعقيدة نخب (إسلام العلماء ونخب الإدارة السياسية) فصار بفضل الحركة الصوفية ونشر التعليم الديني الجوهر الروحي لكل إنسان مسلم (تحقيق ثواب الوجود الرمزي والمعنوي).

لذلك فلا عجب أن يتم الاستئناف النهضوي في فعاليات العمران التي تعطلت بحسب منطق تكون هذه العائلات الفكرية (المتصوفة، والمتكلمين، والمشائين، والإشراقيين والأدباء: ومنهم تؤخذ النخب الإدارية والتقنوقراطية في الدولة الوسيطة كالكتاب، والأطباء، والمنجمين، والمحاسبين، ومسؤولي البريد)، المنطق الذي يحكم استئناف فعاليتها التي لم تمت، بل خمدت في شبه خمول شتوي خلال قرون الانحطاط الأربعة وإلا لما كانت الصدمة كافية لتعيد إليها الحياة (وذلك ما كان علينا بيانه CQFD): فالتصوف عاد إلى وظيفته الرباطية والجهادية والأدب عاد إلى التعبير الرمزي عن روح الأمة والكلام عاد إلى وظيفته العقدية المحركة للفعل السياسي والفلسفة عادت إلى وظيفتها الروحية المحددة لذوق الوجود والفقهاء عادوا إلى تحريك الجمهور.

أدركت حركة الإحياء والاستنابات أن الشرط الأول لتحقيق هذا الوصل مع التفاعل الحي هو وجوب تجاوز الفصام الذي عاشته الحضارة العربية الإسلامية بين مقوميهما المتصارعين (من خلال الصراع بين المتكلمين باسم الدين وما يتبعه من علوم وباسم الفلسفة وما يتبعها من علوم) على الرغم من استناد الحضارة العربية الإسلامية إلى روحانية رسالتها ترفض التنافي بين التاريخي، والروحي، وبين الدنيوي، والأخروي لكون الدين الإسلامي يعرف نفسه بكونه الدين المنزل الخاتم. فهو يستعيد الفطرة ليخلصها من التحريف الناتج عن التوظيفين السلطويين اللذين أفسداها: سلطان الربا المادي (التحريف اليهودي) وسلطان الربا الروحي (التحريف المسيحي) متوالين ثم متصاحبين. والمعلوم أن هذا الفصام قد كان علة انحطاط الحضارة العربية الإسلامية لكونه علة فقدانها للفعاليات التي برز الانحطاط بعدمها بروزاً لا مراء فيه خلال الصدمة مع الغرب: الفصام بين الثقافة الفلسفية العقلية وعلوم الدنيا والأخرى وتقنياتها من مبادئ علوم الطبيعة والثقافة الدينية النقلية وعلوم الأخرى والدنيا وتقنياتها من مبادئ علوم الشريعة.

فهذا الفصام هو الذي أدى حسب رأينا إلى العقم الحضاري الذي بلغ الذروة في عصر الانحطاط والذي فوت على حضارتنا فرصة تحقيق الثورة العلمية والحدثة اللتين تحققنا من



عادة من تجاوز لحدود العقل التقليدية في عصر من عصور تطوره ومن عدم التسليم المبدئي بصحة الفلسفات أو بضرورة العقلانية التقليدية على النمط الذي يعرف به العقل المتكلمون باسم الأنوار: وليس هذا الصلح المشروط قبولاً للدين بما هو دين بل هو قبول للدين بما هو مشروط بعقلانية صاحبه.<sup>٣٨</sup>

لذلك فإن ممثلي الفكرين الإحيائي والاستنباطي ما يزالون في حاجة إلى شرط ثان يمكنهم من القبول بمغامرة الفكر الفلسفي والديني دون قيد أو شرط لكون هذا القبول غير المشروط هو الشرط الضروري والكافي لتجاوز الفصام بين بعدي الحضارة (العقل وعلومه والنقل وعلومه) واسترجاع الفعالية الحية التي نبحت عنها. لكنهما أوجداً حلاً وسطاً أو حيلة قربتهما من هذا الشرط: حيلة الفصل بين الشكل والمضمون الفكرين في الدين والفلسفة. فالإحيائي عُدَّ شكلاً بعينه ممثلاً للكلبي الشكلي حاصراً الخصوصية في المضمون. والاستنباطي على العكس اعتبر مضموناً بعينه كلياً وحصر الخصوصية في الشكل. وبناءً عليه فالأول أخذ الشكل الذي عده كلياً وحصر ما يعده فكراً فلسفياً في المضامين التي يرفضها. والثاني أخذ المضمون الذي اعتبره كلياً وحصر ما يعتبره ايدولوجية ظلامية ورجعية في الأشكال التي يرفضها. وقد مكنت الحيلة كلا الفريقين من تبني بعض وجوه الفكر الفلسفي والديني الحديثين: فتبنى الإحيائي كل المناهج الفلسفية وأطر التحليل الوضعية وحتى الماركسية لكونها أيسر ما في الفكر الفلسفي والديني الراهن وتبنى الاستنباطي كل المضامين الوضعية والماركسية وحتى الوجودية لكونها أيسر ما في الفكر الفلسفي والديني الراهن.

فوقع الفريقان بذلك في مأزقين:

أولهما أن الإحيائي حصر الفكر الديني في الخصوصية المضمونية نافياً كل اجتهاد ديني في المناهج والأطر العقلية التي صار يقبلها كما هي بحجة علميتها وكونيتها

٣٨ عقلانية التنويريين تنفي عن كل من قبله من المفكرين الذين عرفوا بالتدين صدق ذلك التدين فتنسيه إلى التقية: من ذلك تصورهم أن كل ما يشتتم منه التدين في مقدمة ابن خلدون مجرد تقية وتظاهر لإخفاء ثورته الفكرية. وهم بذلك يقيسون غيرهم بهم من حيث الطوية لكونهم ليس لهم أدق ثورة يخافون عليها حتى إن التقية المعكوسة هي التي صارت تميزهم: التظاهر بالإلحاد لكون الإلحاد الصادق ليس في متناول الجميع إذ هو مقدمة كل تدين حقيقي فضلاً عن كون الإلحاد المزيف صار مدخلاً لكل شهرة في الغرب ولكل حظوة عند الحكام العرب.

ثانيهما أن الإحيائي تصور الشكل قابلاً للفصل المطلق عن المضمون بحيث إنه لم يدرك طبيعة الدور الذي يؤديه المضمون في تحديد ما هو جوهري في المنهج والإطار اللذين يبدوان شكلين. فكما أن تبني المنطق الأرسطي كان في الحقيقة تبنياً لميتافيزيقا الجوهر الأرسطية فكذلك سيكون تبني الجدل الهيجلي أو الماركسي تبنياً لميتافيزيقا صراع أرواح الشعوب الهيجلي أو صراع عقائد الطبقات الماركسي. وتصور الاستنباطي المضمون قابلاً للفصل المطلق عن الشكل بحيث إنه لم يدرك طبيعة الدور الذي يؤديه الشكل في تحديد ما هو جوهري في المضمون. وكما أن تبني المضمون الأفلاطوني كان في الحقيقة تبنياً للشكل اليتوبي الأفلاطوني فكذلك سيكون تبني المضمون الوضعي والماركسي تبنياً للشكل اليتوبي الوضعي والماركسي. فوقع الاستنباطي في المأزقين المقابلين لمأزقي الإحيائي.

وبذلك صار الفكر العربي الحالي رهين هذه المآزق الأربعة: مآزق التفكير  
الأصلائي والعلماني وذلك هو ما أشرنا إليه بإشكالية الوعي بالعدم المطلق أو بالعدمية  
والتفاهة الفلسفية المسيطرة على كل الكتابات التي توسم بكونها فلسفية في نصف  
القرن الأخير والتي هي في الحقيقة مجرد تعبيرات إيديولوجية فجئة لم ترق بعد إلى  
مستوى الفكر المؤثر أعني الفكر الذي يحقق التعاصر الحي بين إبداع الواقع الرمزي  
المخيالي وإبداع الواقع التاريخي الفعلي. ولما كان المحدد الحقيقي لدلالات البداية التي  
تقع العودة إليها (مآزق الفكر الديني عامة والفكر الأشعري خاصة ومآزق الفكر  
الفلسفي عامة والفكر الصفوي خاصة) هو دائماً دلالات الغاية التي وقعت العودة  
منها، فإن حاضر النهضة العربية الثانية (الفكر الإحيائي عامة والإحيائي الأصولي  
خاصة والفكر الاستنباطي عامة والفكر الاستنباطي العلماني خاصة) هو الذي كان المحدد

بدلالاته لدلالات ماضي النهضة العربية الأولى بحسب الأفعال المتصاحبة التي أشرنا إليها بداية مضطرة لكل فحوض حضاري.

لذلك فقد كان فعل النهوض الجامع لهذه الأفعال المتصاحبة بحاجة إلى فلسفة تاريخ تفسر آثار الصدمة وتعد بإمكان التحرر منها فتمكن من استئناف الفعاليات بتأسيسها على مصدرين منفصلين ومتصارعين أو متصلين ومتكاملين:

\* - إما ذاتياً استناداً إلى آخر اللحظات المبدعة للوصول مع الماضي الذاتي والحاضر الأجنبي الذي كان مصدر الصدمة. وذلك ما مثلته فلسفة ابن خلدون النقدية في مجال الثورة التاريخية ضد الانحطاط السياسي (إصلاح الدولة ومن ثم الثورة على نظرية العصبية لتعويض نظرية شرعية الشوكة والظلم بنظرية شرعية العقل والعدل بخلاف ما يخرف به بعض شراح فكر ابن خلدون) وفلسفة ابن تيمية النقدية في مجال الثورة الفكرية ضد الانحطاط الروحي (إصلاح الدين ومن ثم الثورة على نظرية الكرامات لتعويض نظرية شرعية العصمة والأوصياء بنظرية شرعية الاجتهاد والأمة بخلاف ما يخرف به بعض شراح فكر ابن تيمية): وهذا هو الاتجاه الذي أصبح بالتدريج خاصاً بالفكر الأصلي.

\* - أو أجنبياً باستيراد فكر آخر اللحظات المبدعة في فكر الخصم الذي وقعت معه الصدمة بحسب ما كان معلوماً منه وبعمق ذلك العلم. وذلك ما مثلته الوضعية النظرية في مجال الفكر النظري والوضعية العملية أو الماركسية في مجال الفكر العملي مع بقايا التنوير المثالي للثورة الفرنسية بحسب ما علم من ذلك كله المفكرون الذين ليس لهم دراية متينة بالحضارة الغربية ولا علم دقيق بلغاتها: وهذا هو الاتجاه الذي أصبح بالتدريج خاصاً بالفكر العلماني.

ومن غرائب ما حصل في صياغة هذه الفلسفة بعد التوازن السريع والسطحي لأجيال البعثات الأولى (إلى حد بداية استقلالات الأقطار العربية المتوالية) هو أن العلم بالمصدر الأول (التراث العربي الإسلامي) والعلم بالمصدر الثاني (التراث الغربي) تطوراً في اتجاهين متقابلين يتكامل أحدهما في أحدهما ويتناقص الآخر في الآخر خلال لحظة أولى هي تقريباً نصف القرن العشرين الأول ثم انعكس الأمر خلال لحظة ثانية هي تقريباً نصفه الثاني (في مركزي ثقل النهضة الأساسيين: مصر والشام). وتلك هي خاصية اللحظتين اللتين وليتا لحظتي الصدمة مع العدو ولحظة التوازن السريع والسطحي الأول وقبل لحظة التوازن الحقيقي التي نسعى إليها والتي بدأت إرهاباتها

بعد أن بلغت الحرب الأهلية الإسلامية أولاً والعربية ثانياً ذروتها في شكل حرب شبه عالمية بينت ارتكان مصر النهضة العربية بالرهانات الدولية (حربا الخليج الأولى والثانية وحرب التحرير الفلسطينية التي بدأت فعلاً منذ أن استقرت السطلة على الأرض وبات بوسعها القيام بحرب التحرير الشعبية). لكنها لم تتحقق بعد على مستوى الوعي الفلسفي الصريح.

وستكون هذه اللحظة المنطلق الحقيقي للفكر السوي الذي يعاصر ذاته فيتعلم من كل المصادر دون عقد ويصبح قادراً على إبداع بعدي واقعه الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي كما حددناها وبحسب مجالات القيم: الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية. وذلك هو مجرى التطور النهضوي الذي غلب على تعايش المؤسسات التعليمية التقليدية ونخبها والمؤسسات التعليمية الحديثة ونخبها في الوطن العربي تعايشهما المنفصل إلى أن يتحقق التوحيد الحي بين بعدي الحضارة العربية الإسلامية أعني إلى حين تجاوز الفصام بين الثقافتين الدينية بفكرها وعلومها التوابع والفلسفية بفكرها وعلومها التوابع.

ففي اللحظة الأولى التي تلت لحظة الصدمة حصل توازن سطحي أول لكون البعثات كان طلبتها من المعاهد التقليدية فكانوا حائزين على قدر واعد من الثقافيتين مع توال جعل ضرب تحصیل إحداهما منافياً لضرب تحصیل الأخرى مما انعكس على تكوينهم الذي اتسم بالإفراط والتفريط في الحالتين<sup>٣٩</sup>. فولد ذلك خاصيات اللحظيتين المواليتين في سيرتهم الذاتية ثم في النخب المتنافية: بدأ العلم بالمصدر الأجنبي يزداد دقة وتعمقاً بقدر تعمق التأثير الأجنبي وسيطرة ثقافته التي أصبحت النموذج المطلق ويقابله التطور في الاتجاه العكسي بالنسبة إلى العلم بالمصدر الأهلي حتى كاد العلم به يموت. فصارت النخب النافذة بمقتضى هذا المجرى تسعى إلى الاستلاب الحضاري في حاضر

٣٩ كل أبناء هذا الجيل، على الرغم من كونهم حائزين على أفضل ما حصل من توفيق بين التوجهين وأنجح تأليف بين الثقافتين فإنهم قد عادوا من البعثات بما يشبه الانبهار ثم تابوا إلى رشدهم في موقفهم من الثقافتين. وأفضل ممثل لهذا الضرب من التطور طه حسين. ولعل روايته "أديب" أفضل تمثيل لهذه الظاهرة خاصة إذا قورنت بسيرته الذاتية الأيام: فهذه سيرة ذاتية تمثل التأليف الناجح بين الثقافتين وتلك سيرة ذاتية تمثل فشل التأليف الناجح بينهما. وكلتا الشخصيتين توجدان في وجدان طه حسين.

الغرب أكثر مما تسعى إلى تحقيق شروط النهوض. ثم وقعت ردة فعل أدت إلى محاولة إحياء المصدر الأهلي وإهمال المصدر الأجنبي باسم التحرر من التأثير الاستعماري. فصارت النخب النافذة بمقتضى هذا المجرى تسعى إلى الاستلاب الحضاري في الماضي الذاتي أكثر مما تسعى إلى تحقيق شروط النهوض.

وكان ذلك في الحالتين مصدر خطأ قاتل لكون المؤسسات التقليدية لم تحدث التحديث المناسب والمؤسسات الحديثة لم توصل التأصيل المناسب. فأصبح المجتمع يعاني من ازدواجية مرضية أعادتنا إلى الفصام الحضاري الذي وصفنا فضلاً عن كون كلا فرعيها مبتوراً: ثقافة أجنبية سطحية يغلب عليها الانبهار بمبتذلات الحاضر الغربي وثقافة قومية عامية يغلب عليها التغني بمبتذلات الماضي العربي. وتلك هي العلة الأساسية لما يمكن وصفه بالحرب الأهلية العربية الناتجة عن الفصام الحضاري الذي تعاني منه المؤسسات التربوية والنخب المتخرجة منها. لذلك فقد تأخر الوعي الفلسفي بوجود السعي الجدي نحو لحظة التوازن بين التوجهين على الرغم من الظرف المساعد عليها ظرف الصراع العربي الإسرائيلي محلياً والعربي الأمريكي دولياً الصراع الذي يمكن أن يعد فرصة الاندراج في ذروة العصر الروحية ببعده المحلي والمادية ببعده الدولي<sup>٤٠</sup>. لم تتحقق بعد شروط النهوض القادر على الفعل في الواقعين الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي في أي بلد عربي فضلاً عن كون حركة النهوض لم تكن

٤٠. فيم تتمثل أهمية الصراع العربي الإسرائيلي؟ أو بصورة أدق ما هي دلالاته الفلسفية؟ لكي نجيب ينبغي ألا ننسى الدور الذي أداه الصراع مع قبائل اليهود في الجزيرة عند مجيء الإسلام. فالقرآن الكريم الذي ركز في البدء على محاولة التوفيق بين الأديان السماوية الثلاثة صار بالتدريج كما يتبين ذلك من خلال التجربة التاريخية التي تتعين فيها أسباب النزول المساعدة على فهم مقاصده ثورة نقدية لكتابي التبرتين الدينيين المتقدمين عليه (تصديقاً لما لم يحرف منهما وهيمنة عليه): نقد التحريف المسيحي بما هو تأسيس للربا الروحي أو توظيف لقيم الأخرى من أجل سلطان المافيا الروحية أو الكنيسة ونقد التحريف اليهودي بما هو تأسيس للربا المادي أو توظيف لقيم الدنيا من أجل سلطان المافيا المادية أو البنك. ومن ثم فهو نقد للكونية المغشوشة والمستندة إلى عقيدة شعب الله المختار سواء كانت أداناً المافيا الروحية أو المافيا المادية. وما كان مجرد مشروع صارع الإسلام في أول نشوئه صار حقيقة في لحظتنا الراهنة: علينا أن نصارع هاتين المافيتين المتعنتين في العولمة الحالية التي هي أمر مجرد بالنسبة إلى الجميع ومتعين بالنسبة إلينا في الوجود الإسرائيلي والأمريكي في قلبي جغرافيتنا وتاريخنا: الجزيرة العربية وفلسطين. أنظر للمزيد كتابنا: شروط نقضة العرب والمسلمين (بيروت ودمشق: دار المعرفة المعاصرة والمعرفة، مارس ٢٠٠١).



على وتيرة واحدة في كل الأقطار. فالوطن العربي لم يكن هوضه متحد الزمانية (لم تبدأ أقطاره فحضتها معاً) ولا متصل الإيقاع (لم تتدرج نفس التدرج) ولا متجانس العمق (بعضها كان التأثير فيه أعمق) فضلاً عن تعدد مصادر التأثير الأجنبي بحسب نوعية الاستعمار أولاً (غير المباشر ومثاله الإنجليزي والمباشر ومثاله الفرنسي) وتأثير التحالفات بعد الاستقلال (مع الشرق أو مع الغرب).<sup>٤١</sup>

وهذا الظرف هو الذي يفسر عدم شروع كلا التيارين في الإنتاج الحضاري الحقيقي الذي يشترطه الشروع الفعلي في التفلسف. فلا يمكن للفكر الفلسفي أن يكون موجوداً بحق من دون الشروع الفعلي في الإبداعين الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي<sup>٤٢</sup>. فتثار إحياء التراث الفلسفي العربي الإسلامي وتيار استنبات التراث الفلسفي الغربي كلاهما ما يزال تياراً تغلب عليه الإيديولوجيا والوعود أكثر من الإبداع والإنجاز، على الرغم من الشروع الفعلي في تحقيق شروط نجاحهما الحقيقي نجاحاً بدأ يولد أسس الفكر الفلسفي العربي المقبل كما يتبين مما بدأ يدب من نشاط في محركي الواقعيين المخيالي والتاريخي اللذين يميزان الحرب الأهلية العربية منذ نصف قرن: الحرك الأدبي والجمالي كما يتبين من الحركية شبه الفوضوية في مجال الصراع الأدبي والحرك السياسي والخلقي كما يتبين من الحركية شبه الفوضوية في مجال الصراع السياسي.

٤١ ولا بد هنا من التمييز بين المجموعات العربية التالية وترتيبها بحسب اندراجها في التحديث والنهضة: مجموعة الهلال الخصب ومصر والخليج والقرن الإفريقي الآسيوي ومعه السودان والمغرب العربي. ويمكن أن نرتب هذه المجموعات بحسب الصلة بالغرب وتاريخ التحديث: فالهلال يمثل أول من اتصل بالغرب لما فيه من نخب مسيحية وتدخل مباشر للقوى الاستعمارية منذ القرن السادس عشر، فضلاً عن بقايا آثار الحروب الصليبية ثم تلته مصر حيث كان مركز الحضارة العربية وغاية الهجرة بالنسبة إلى النخب ثم يليه المغرب العربي ثم يليه القرن الإفريقي ومعه السودان واليمن. ولعل آخر المتأثرين وأسرعهم قطعاً لهذه المراحل قطعاً سطحياً لا يكاد يتجاوز المسخ الممسوخ هو الخليج العربي بمقتضى كون الصدمة عنده كانت صدمة بين أقصى درجات البداوة (قبائل الخليج) وأقصى درجات الحضارة الغربية (أمريكا وإنجلترا) مع الإمكانات المادية المساعدة على النقل السريع لمقومات الحضارة المادية والتكوين الغشوش بمقتضى العقد الضمني - بحسب ما يرويه من لهم دراية بما يجري هناك - بين الأبناء المدللين الذين لا يهمهم من التعليم إلا تحصيل الألقاب والعناوين والمعلمين المرتزقة الذين لا يهمهم إلا رضا ولي النعمة.

٤٢ انظر في ذلك ما حاولنا تحليله في كتابنا: الوحدة بين الفكرين الديني والفلسفي (بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر، ودار الفكر، مايو ٢٠٠١).

إذا كانت القطيعة النظرية التي يعاني منها الفكر الإحيائي والاستنباطي في البعد النظري من الفعالية الحضارية قطيعة مع التفاعل الحي بين بعدي الحضارة أعني الواقع الرمزي المخيالي والواقع التاريخي الفعلي من مدخل البعد الرمزي أعني من مدخل التراث الفلسفي وتوابعه العلمية في صلتها بالوجود التاريخي فإن القطيعة التي يعانيان منها في البعد العملي من الفعالية الحضارية هي تلك القطيعة عينها ولكن من مدخل البعد الفعلي أعني من مدخل الواقع الاجتماعي وتوابعه الحضارية في صلتها بصياغات الوجود التاريخي لكون هذا الوجود ليس مصاغاً فلسفياً ولا علمياً في كلتا اللحظتين: اللحظة الماضية واللحظة الحالية.

لذلك فإن وضعية الفكرين في هذا البعد أصعب وأكثر مزالق. فهما قد يستعيزان عن الواقع التاريخي الذي يوجدان فيه (الواقع التاريخي العربي الراهن) بالواقع التاريخي الذي يتكلم فيه ما تبنياه من نظريات من الماضي العربي أو من الحاضر الغربي (ماضي العرب أو حاضر الغرب وكلاهما معاصر واقعه الرمزي لواقعه الفعلي وهو غير الواقع التاريخي الذي نعيشه). فيكون قولهما في ما ليس بموجود ويهملان البحث حتى بمجرد البحث في الموجود أعني في الحاضر العربي الذي يجري ما يجري فيه وكأنه في ظلام دامس لكون العمل فيه ليس على علم به: فهو غير قابل للتحليل والتأويل أو بصورة أدق فينبه وبين التحليل والتأويل يوجد حجابان حجاب الماضي الذاتي والحاضر الأجنبي بدليلين منه وليس مجرد جزء مقوم له. وذلك ما يجعل الفكر مستتباً في الماضي العربي أو في الحاضر الغربي أو فيهما معاً ويبقي الواقع شللاً أعمى من الوقائع التي لا يدركها الفكر.

وذلك هو المقصود بعدم التعاصر مع الذات أو عدم التضاييف بين الواقعين، هذين العدمين اللذين يولدان عديمين أكثر خطورة: العدم الصوري (فكر بغير واقع فعلي) والعدم المادي (واقع بغير فكر فعلي) لعدم وجود شرطي التعاصر والتضاييف المباشرين (بعدا تحصيل الوجود الرمزي أي التدوين والتوثيق، وبعدا تنظيم الوجود الرمزي أي التعليم والبحث ووحدهما التي ينبنى عليها الفكر الفلسفي أعني التنظير) عدم وجودهما الذي تجسد في عدمية وعشبية لم يتمكن تاريخنا من الخلاص منهما في الحرب الأهلية التي هي الحصيلة المضطربة لما ينتج عنهما من عجز يصيب شرطييه اللامباشرين أعني



المباشرة تنكرا للسلطة العلمية غير المباشرة التي يستند إليها الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة: همجية القسر الفقهي الأصولي وهمجية القسر القانوني العلماني بحكم يفوقهما همجية هو العسكر. حيث يقود هذه الأنظمة العسكرية ضرب من الممالك والمرتقة (يسيرهم من وراء حجاب المستشارون الأجانب) يغتصبون الحكم بحسب قوانين تحريك شبكة الاستعلامات الدولية المسيطرة على مصائر الأمم التي تقهرها دمي عسكرية تتركب شعار الدفاع عن الهوية والمصلحة الوطنية.

وبذلك فقد عاد الوطن العربي إلى الوضعية التي كان عليها عند الصدمة: مرتزقة وممالك، وقبائل، ومافيات تدير الفصام الحضاري بين ثقافتين متنافيتين لتسلم عهدها بتعميقه حفاظاً على أنظمة عسكرية وقبائل عشائرية وطوائف مافوية تستخدم نخباً مستقيلة من وظيفتها الرئيسية (المعرفة العلمية والفكر الفلسفي من أجل الفعل الرمزي الذي هو غير مباشر وبعيد المدى دائماً) لذلك فهذه النخب قد أصبحت لا دور لها في إبداع الواقع الرمزي المخيالي إذ هي قد انقسمت إلى فريقين أحدهما يكتفي باستيراده من الماضي الذاتي (النخب الأصلانية) والآخر باستيراده من الحاضر الأجنبي (النخب العلمانية) ولا دور لهما بالتالي في إبداع الواقع التاريخي الفعلي. فتكتفي النخبة الأولى بالمفاخرة بمعجزات الماضي الذاتي من دون القيام حتى بالمجهود الكافي لقراءة لغاتها التي يكتفون بترجمة ما قاله فيها العلماء الغربيون (القرطاجني في تونس، والفرعوني في مصر، والبابلي في العراق، والفينيقي في لبنان، والعربي الإسلامي عند الجميع). وتكتفي الثانية بالمتاجرة بمنجزات الحاضر الأجنبي والدعاية له بدلاً من الجهد الكافي حتى للتمكن من المتاح منه فضلاً عن ذراه التي ما تزال من السر المكنون (الثورات العلمية، والتقنية المتوالية، وغزو الكون داخل نظامنا الشمسي وحتى خارج مجرتنا).

فهذه الأفعال أصابها الشلل عند كلا الفريقين. بمقتضى ظن أحدهما الشكل كلياً لأخذه أخذاً يغنيه عن الإبداع (الأصولاني) وظن الثاني المضمون كلياً لأخذه أخذاً يرضيه بالاتباع (العلماني). فينتج عنها غناء ورضا يغفلان كل جهد لمعالجة مسألة التعاصر والتضاييف بين الشكل والمضمون اللذين لا يكونان حين إلا بإبداع تضاييفهما الحي (هذه الصورة مع هذه المادة وكتاهما عين معينة عند إبداعها المتضاييف وهي لا تقبل الكلية أصلاً إلا في



وكلتا العاريتين تؤديان إلى الاستلاب أولاً وتعطيل الفعالية ثانياً لكونهما تعطيان علماً وهمياً لواقع وهمي وتهملان العلم الفعلي للواقع الفعلي. فالحاضر العربي لم يعد ماثلاً للماضي العربي وهو لم يصبح ماثلاً للحاضر الغربي. وهو لن يكون أيّاً منهما. إنه غيرهما. وغيريته المجهولة والمتجاهلة هي التي تجعل جوهره المؤثر يكون خاصية كونه غير معلوم أعني سلوكه التي تبرز في عدم قبوله للفعل التصويري بالنظر والعمل العاجزين: كلاهما يتأبى على الفعل تأبى المادة أمام فعل التصوير الناتج عن جهل المصور بقوانين التصوير الخاصة بما فيكون الفعل العنيف الذي هو تعبير عن العجز. وتلك هي أهم خاصيات الحرب الأهلية العربية التي هي عنف أعمى ليس له من هدف ولا خطة تمكن من فهم مساره وتحديد غاياته.

وليست هذه الأفعال الترميزية (التدوين، والتوثيق، والتعليم، والبحث، والتنظير) إلا مراحل التصوير التاريخي وشروطه في الوقت نفسه وصلاً بين الواقعيين التاريخي الفعلي والرمزي المخيالي. فالتعاصر والتضاييف بين الواقع الرمزي المخيالي والواقع التاريخي الفعلي لا يتحققان إلا بالتدوين تصويراً للحدث الموجود والتوثيق تصويراً للحدث المدون والتعليم تصويراً للحدث الموثق والبحث تصويراً للحدث المعلم والتنظير تصويراً بعدياً لكل تصوير سابق بالاستقراء الوصفي، وتصويراً قليلاً لكل تصوير لاحق بالاستقراء التوقعي: وذلك هو التعين التاريخي للعقل وهو عين مادة التفلسف وعين صورتها. ومعنى ذلك أن أولى درجات التصوير هي التدوين والثانية هي التوثيق والثالثة هي التعليم والرابعة هي البحث والأخيرة بعدياً هي التنظير العلمي الذي يصبح الأول قليلاً بما هو تنظير توقعي. وكل لاحق تصوير لكل سابق، وكل سابق أداة لكل لاحق. ويتوالى الأمر بلا غاية لكونه هو الحركة الدائمة لفعل العقل في ذاته المتحركة.

فإذا صاحبت هذه الأفعال التصويرية التبادلات القيمية التي تمثل لحمّة العمران وسداه ( القيم الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية: إنتاجاً وحفظاً وتبادلاً واستهلاكاً) فصورها تدويناً وتوثيقاً وتعليمياً وبحثاً وتنظيراً بلا نهاية، حصل النسيج الذي يتألف منه الواقع الرمزي المخيالي بما هو معاصر ومضاييف للواقع التاريخي الفعلي: ١ - التبادل القيمي الذوقي (الجمال والدمامة)، ٢ - التبادل القيمي الخلقي (الخير والشر)، ٣ - التبادل القيمي



العلم النظري والعملية الوسيط وعدم العلم النظري والعملية العربي الحالي في مستوى الموضوع. ومن ثم فاللحظة تضعنا أمام رهانين أو مهمتين:

\* - الأولى مهمة تأسيس مابعد طبيعة تصل بين قيم الذوق وقيم الوجود ذاتي القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق وما بعد تاريخ يصل بين ما بعد قيم الخلق وما بعد قيم التشريع ذاتي القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق.

\* - الثانية مهمة تأسيس طبيعة تصل بين قيم الذوق وقيم الوجود ذاتي القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق وتاريخ يصل بين قيم الخلق وقيم التشريع ذاتي القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق.

وبين أن الوصل في مستوى المابعد (مابعد علوم الطبيعة وما بعد علوم التاريخ) من الإبداع الرمزي متصل اتصالاً حميماً بواقع الحضارة الرمزي المخيالي (وإليه تستند فعاليات المجتمع السياسي بوصفه سطحها الظاهر) والوصل في المستوى الطبيعي (علوم الطبيعة والتقنيات الآلية) والشريعة (علوم الإنسان والتقنيات الرمزية) من الإبداع الرمزي متصل اتصالاً حميماً بالواقع التاريخي الفعلي (وإليه تستند فعاليات المجتمع المدني بوصفها عمقها الباطن) وأن التعاصر والتضاييف بينهما هو عينه الفعالية الحية للحظة التاريخية في كل حضارة حية.

ويقتضي الوصل الثاني إحياء الشروط الموضوعية لعمل التبادل القيمي. ومنه يتولد عنه الجدل الحي الذي يقوم به المجتمع المدني من حيث هو بؤرة الصراع القيمي. بمعنى المادي والرمزي. ويقتضي الثاني إحياء الشروط الموضوعية لعمل التبادل القيمي. ومنه يتولد الجدل الحي الذي يقوم به المجتمع السياسي. والتضاييف التام بين المجتمعين بتوسط بعدي الواقع الرمزي المخيالي (الممارسات الرمزية المابعد والممارسات الرمزية الموضوع) هو الفعالية التي يتألف منها المجتمع الحديث في تعيينه الرمزي المؤثر في تعيينه المادي. لذلك بات من الواضح أن الفلسفة العربية الحالية تحتاج إلى علاج الانسداد الذي أوقف عمل شروط هذين الجدلين اللذين تقوم منهما حياة الحضارة المعاصرة.





وتلك هي القطيعة التي مكنت من تحقيق الشروط الضرورية والكافية عند إدراك أسرارها لكي تتمكن النهضة الثانية من استئناف الفعالية المبدعة فتمكن من السيادة على واقعها بفضل تحقيق شروط الاستخلاص النظري (سيادة الإنسان على الطبيعة دون فساد في الأرض) والعملي (سيادة الإنسان على التاريخ دون فساد في الأرض). وبذلك يتبين لنا أن غاية هذه المحاولة ليس إضافة تاريخ جديد للتواريخ التي كتبت لتقوم ما حققته النهضة العربية الحالية، بل هي سعي للإسهام في هذه النهضة من خلال البحث في مقومات فلسفة تاريخ الفلسفة العربية.

وطبعاً فوقائع تاريخ الفكر وأحداثه فكر ومن ثمّ فهي الوعي الفلسفي بالتضايقات بين الواقعيين الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي من منطلق الوعي بالواقع الرمزي المخيالي. فتاريخ الفلسفة عندما يكون فلسفياً يصبح فلسفة تاريخ تحدد منطق هذا التضايقات الذي نعيش حرباً أهلية فيه على مستويي المجتمع السياسي والمجتمع المدني بمقتضى انعدامه: إذ إن الأصلاحي يريد أن يفرض التضايقات الذي حققته النهضة العربية الأولى والعلماني يريد أن يفرض التضايقات الذي حققته النهضة الغربية الأخيرة. فيتفق الفريقان على نزع التهديم النسقي للحاضر ومن ثمّ يمتنع عليهما تحقيق ما يقتضيه من تضايقات جديد هو الفعالية الموجبة التي نؤرخ للفلسفة بقصد تحديد شروطها.